Finalidad y existencia de Dios. Análisis sistemático de la quinta vía tomista

Manuel Alejandro Serra Pérez

I. Introducción

Desde el inicio de la modernidad, marcada por los descubrimientos científicos, el principio de finalidad ha ido tomando cada vez más relevancia en el panorama filosófico. La razón es que cada aspecto que se ha ido descubriendo en el orden de las causas segundas, del funcionamiento de los seres y de su estructura interna ha ido dando paso a la pregunta por la razón y el sentido de su finalidad. El universo, antes considerado como un todo férreamente estático, empieza a verse como un complejo conjunto de elementos bien organizados, de sistemas cuyo estudio han dado paso a estructuras y fenómenos más complejos. En el horizonte de este proceso han cristalizado principalmente dos conceptos: el orden y la finalidad. Ahora bien, como estos conceptos han estado ligados a la teología, dada la crisis que la metafísica experimentó desde el nacimiento del pensamiento moderno, han surgido modelos de explicación de los fenómenos teleológicos que, sin querer dejar a un lado la constatación ineludible de la finalidad en sí, han terminado bien excluyendo la validez de dicho principio, tal y como lo formuló Santo Tomás en su "quinta vía", o en una explicación ajena totalmente a la cuestión de Dios.

La estructura del artículo es la siguiente: en el primer punto se tratará la composición general de las vías tomistas con objeto de contextualizar

Artículo recibido el día 17 de noviembre de 2017 y aceptado para su publicación el 23 de enero de 2018.

el estudio de nuestro argumento. En el segundo procederemos al análisis sistemático de la quinta vía. En una segunda parte, confrontaré el resultado del argumento de Tomás con dos autores influyentes aún hoy que polemizan con éste.

II. Estructura de las "vías" de santo Tomás

En las diferentes formas en que Santo Tomás construye sus argumentos para conocer la existencia de Dios podemos, descubrir una estructura estable. Así, podríamos reconocer cuatro elementos que son: el punto de partida, el principio de causalidad que lo fecunda, el recurso a la imposibilidad de una serie infinita de causas per se subordinadas, y el término de la prueba[1].

El punto de partida del cual parte Santo Tomás es un hecho de experiencia. Es necesario, para llegar a la conclusión, partir de un efecto, de un ser causado cuya existencia pueda ser para nosotros inmediatamente conocida[2]. Causado porque así nos llevará a preguntarnos por la causa; e inmediatamente conocido porque ha de sernos más evidente que su causa. Si no partimos de la constatación de la existencia de un efecto no tendría sentido este modo de argumentar. De otra parte, es característico en Tomás partir de un hecho de experiencia[3]. En ninguna de las cinco vías sucede que el Aquinate formule sus argumentos apoyándose en meras ideas. Por ejemplo, el punto de partida no es "el" movimiento sino un hecho concreto de experiencia, como el de que algunos seres se mueven, nacen y mueren. Que el punto de partida sea la experiencia por nosotros constatable no quiere decir que el argumento, en sí, sea de naturaleza física o experimental[4]. El punto de partida, por tanto, está situado en la experiencia, pero no es experimental sino metafísico[5]. Se parte de un hecho de la experiencia (que es donde se nos da la evidencia inmediata de algo) pero debemos entender

---

[1] Cf. J. García López, *El conocimiento de Dios en Descartes*, 151. Véase también: Cf. L. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, 212-215. Por lo general los autores suelen concordar en la estructuración de las vías que aquí se propone. La única excepción: R. Rovira, "La 'triple vía' del Pseudo-Dionisio en las cinco vías tomistas", 12.

[2] Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Dios I: Su existencia,* 199.

[3] Cf. Echauri, R., *El pensamiento de Étienne Gilson*, 123.

[4] Cf. García López, *El conocimiento de Dios en Descartes*, 152.

[5] Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Dios I: Su existencia,* 199.

cómo se especula con este hecho desde un punto de vista metafísico. Un ente se mueve (hecho de experiencia) pero la consideración desde la cual es tomado este hecho es en cuanto que es ser y ser móvil, y, por lo mismo, causado[6].

El segundo elemento es el del principio de causalidad. Los seres existentes son causados, no tienen en sí mismos la razón de su existencia, hecho que nos lleva a preguntarnos por su causa[7]. De los tipos de causas, establecidos ya por Aristóteles, nos interesa aquí considerar la causalidad eficiente. Las cosas se refieren a Dios de diferente forma según tres principios: por el modo como a causa eficiente, por la especie como a causa ejemplar, por el orden, como a causa final. Dios, de otra parte, puede ser referido a la criatura con arreglo a una triple relación de causalidad, a saber, como causa eficiente, como causa final y como causa formal ejemplar[8]. "En tanto que se compara a la criatura con Dios como a su causa eficiente, tiene un modo prefijado para ella; en tanto se compara a Él como a su causa ejemplar tiene una especie, y, en tanto que se compara a Él como a su fin, tiene un orden"[9].

Si tomamos, pues, como punto de partida para mostrar la existencia de Dios el modo de las cosas no podremos llegar a él sino por vía de causalidad eficiente[10]. "Como quiera que la criatura es buena porque está ordenada a Dios, para que sea realmente buena se requieren estas tres cosas, a saber, que sea existente, que sea cognoscible y que esté ordenada. Pero es existente por algún modo, cognoscible por una especie y ordenada por un orden"[11]. También para la elaboración de la quinta vía se apoyará Santo Tomás en el principio de causalidad. Lo que sucede es que en el decurso de las vías, al llegar, por ejemplo, a la quinta, conjugará el argumento con el recurso a la causalidad ejemplar y final[12].

El tercer elemento es más sencillo de mostrar. Se trata de la imposibilidad de proceder al infinito en una serie de causas subordinadas. Esto es imposible de modo esencial en el presente, puesto que cada una de las causas segundas no obra sino en cuanto es movida por la causa primera,

---

[6] Cf. García López, *El conocimiento de Dios en Descartes,* 152.
[7] Cf. J. García López, *El conocimiento filosófico de Dios*, 34.
[8] Cf. Garrigou-Lagrange, *Dios I: Su existencia*, 200.
[9] Tomás de Aquino, *S. Th*. I-II, q. 85, a. 4c., 154.
[10] Cf. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, 214.
[11] Tomás de Aquino, *De Veritate,* q. 21, a. 6, 4 sed contra, 84.
[12] Cf. García López, *El conocimiento...*, 154. He encontrado una opinión distinta en: J. Lachelier, – A. Lalande, *Vocabulier Technique et Critique de la Philosophie*, 358.

y como el proceso al infinito lleva consigo la eliminación de una causa primera, al faltar ésta, no se daría causa intermedia alguna, ni el efecto último[13].

Por último, está la consideración del término o conclusión de la prueba. Éste ha de ser una causa primera, totalmente distinta de las otras causas de la serie[14]. No se trata de una causa más sino de la causa incausada, el motor inmóvil, etc., siendo estos predicados que decimos los que expresan la diversidad que hay entre el término de la prueba y todas las causas intermedias. El principio de causalidad nos conduce a la existencia de un ser absolutamente otro y totalmente diverso del resto de seres que conocemos[15]. Este término es, por tanto, el Ser actualísimo, el Ipsum esse subsistens. Esta primera causa incausada es absolutamente transcendente a todo ente creado[16].

III. Análisis sistemático de la quinta vía

Una vez que nos hemos detenido en los elementos metafísicos y estructurales que nos permiten captar en su significado el argumento de finalidad, ha llegado el momento de proceder al análisis sistemático de la quinta vía. El significado de este principio, sobre el que se basa el argumento, no puede ser mostrado de modo directo porque se trata de un principio analítico o per se notum, lo cual abre otro camino para ser razonado, a saber, el de la aclaración o manifestación de su evidencia[17]. Para poner de relieve este significado, vamos a delinear esquemáticamente el denominador común tomado del texto de la Summa en una serie de elementos[18]:

13 Cf. J. García López, *Nuestra sabiduría racional de Dios*, 86.

14 Cf. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, 215.

15 Para el reconocimiento de la coherencia tomista en la articulación de los planos teológico y filosófico en la formulación de las vías, véase: Cf. É. Gilson). *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 128-130.

16 Cf. García López, *El conocimiento...*, 155.

17 Cf. J. García López, "El principio de finalidad", 74.

18 Cf. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, 267. El modo de encarar el análisis sistemático estructurando el argumento suele ser común en los autores: Cf. García López, *El conocimiento...*, 192-193. Cf. A. Kenny (1969). *The Five Ways*, 97. Cf. J. R. Catan, *St. Thomas Aquinas on the existence of God*, 136-137. Cf. Garrigou-Lagrange, *Dios: Su existencia* (I), 271. Cf. Gilson, *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 122-125. Cf. P. Broch, "Las pruebas tradicio-

Primero: Vemos en la realidad seres que, careciendo de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin. La particularidad que resaltamos en esta constatación es, por una parte, que siempre o casi siempre obran del mismo modo para alcanzar lo mejor; por otra, que de este hecho podemos colegir que, no por azar sino según una intención, logran el fin.

Segundo: Pero los seres que carecen de conocimiento no tienden a un fin, sino que son dirigidos por un ser inteligente, como la flecha es dirigida por el arquero.

Tercero: No podemos proceder al infinito en la serie de seres inteligentes que dirigen y a su vez son dirigidos y ordenados.

Conclusión: Luego existe un ser inteligente por el que las cosas naturales se ordenan a su fin; a este ser le llamamos Dios.

Es importante subrayar el punto de partida de esta vía, que parte del ser finito, no considerado de modo entitativo —como en el caso de las vías tercera y cuarta— sino del ser finito dinámicamente tomado, como la primera y la segunda[19]. El matiz que distingue a esta quinta vía es el ente finito dinámicamente tomado, es decir, en cuanto dirigido u ordenado a un fin. Si se toma el orden de los seres en un modo estático el argumento perdería su validez metafísica[20].

Se parte, por el contrario, del orden que manifiestan los entes naturales en su dinamicidad[21]. El movimiento del ente móvil posee una dirección, un fin. El agente natural obra también por un fin. Digamos entonces claramente que el punto de partida de la quinta vía es el modo ordenado de operar o la dirección a un fin tal como se manifiesta en el obrar de los seres naturales[22]. Llamamos finalidad a la ordenación del agente a un fin, y puede ser doble, intrínseca, cuando la actividad persigue un fin propio, o extrínseca, cuando buscan un fin común. Ya se parta de una clase, ya de otra, la quinta vía no parte de una determinada clase de finalidad[23]. Insistamos, no

---

nales de la existencia de Dios", 48, 146. Aunque no todos la admiten como una unidad coherente: Cf. J. Owens, "Aquinas and the five ways", 16.

[19] *Ibid.,* 267.

[20] Cf. García López, *El concocimiento...*, 193.

[21] Cf. M. Daffara, "Dio. Esposizione e valutazione delle prove", 20.

[22] Cf. Garrigou-Lagrange, *Dios: Su existencia (I),* 271. Así, pues, la quinta vía debe ser tratada en esta doble consideración del *orden* y del *fin*.

[23] Este fue, al parecer, un posible error de Kant al juzgar el argumento tomista de la finalidad. Cf. S. Vanni Rovighi, *Introducción al estudio de Kant*, 166.

obstante, en que lo formal del argumento es el orden que el hecho de la finalidad implica, matiz que podría añadirse con más precisión diciendo que se trata del orden en cuanto efecto necesario de un "gobierno" o de una dirección o programación inteligente[24].

Ahora bien, ¿cuáles son los criterios por los que, según Santo Tomás, podemos reconocer cuándo estamos ante el principio de finalidad? Enunciamos brevemente unos pocos[25]:

Primero: siempre que en la consecución de un efecto se da orden y proporción entre la actividad del agente y los medios para conseguirlo, podemos suponer que se trata de una actividad con un fin. El orden y la adecuación de los medios puestos en marcha llevan consigo que se han relacionado intencionadamente estos medios para alcanzar el fin.

Segundo: Siempre que el efecto conseguido supone un bien, algo conveniente o perfectivo del agente, podemos suponer que ha sido intentado como fin, y que es fruto de una actividad con una finalidad. Este criterio se basa en que aquello que mueve al agente a actuar, el motivo más importante, tiene que ser un bien o algo con apariencia de bien. Así, pues, si un efecto es, al mismo tiempo, término propio de la acción y un bien del agente, podemos considerarlo como un fin.

Tercero: Cuando se consigue el bien perseguido, es más, cuando se consigue lo más conveniente y esto de modo frecuente, entonces se puede suponer también que existe finalidad en esa acción o actividad[26].

En estas condiciones, la consecución de un efecto no puede ser el resultado del azar. Algo conseguido de modo óptimo y habitual no puede tomarse como consecuencia de lo que es, por definición, anormal e infrecuente, como es el caso del azar.

Por tanto, la presencia simultánea de estos criterios que nos da el Doctor Común cuando un agente persigue un determinado efecto nos conduce a juzgar con razón que se trata de una actividad que posee una finalidad, que se está obrando por un fin.

---

[24] Cf. L. De G. Vicente Burgoa (1981). "Los problemas de la 'quinta vía'", 29.

[25] Cf. L. De G Vicente Burgoa (1980). "'Omne agens agit propter finem'. El principio de finalidad en Santo Tomás de Aquino", 530-531.

[26] A. Kenny resume así los criterios para conocer en Santo Tomás el principio de finalidad: Uno desde la determinación de la acción, otro desde la imposibilidad de actuar jamás, otro desde la semejanza entre causa y efecto, otro desde las faltas de la naturaleza, y otro desde la producción no fortuita de bienes. Cf. Kenny, *The Five Ways*, 99.

Otra limitación que hay que considerar habida cuenta de la orientación que a veces se ha hecho de la finalidad es la que interpreta su punto de partida a partir de los cuerpos naturales pero excluyendo los seres vivientes sensitivos, inteligentes y libres[27]. Pero las mismas acciones derivadas de agentes libres tienen en un Ser inteligente el fundamento de esa posibilidad:

Como la naturaleza obra para conseguir un fin en virtud de la dirección de algún agente superior, en lo mismo que se hace por la naturaleza interviene Dios como primera causa. Asimismo, lo que se hace deliberadamente es preciso reducirlo a una causa superior al entendimiento y voluntad humanos, ya que estos son mudables y defectibles, y todo lo que es mudable y defectible tiene su razón de ser en lo inmóvil y necesario[28].

Así, pues, la ordenación a un fin en el obrar de los agentes naturales puede constatarse en el hecho de que obran de la misma manera, lógicamente siempre que otra causa no entorpezca la acción finalizada, también buscando su bien propio.

Dicho esto, analicemos algunos elementos significativos. El primero se refiere a que la dirección a un término u ordenación a un fin en el obrar de los seres tiene su causa eficiente en un ser inteligente. Podemos observar la incidencia necesaria que el principio de causalidad eficiente tiene en el argumento de la causa final[29]. En cuanto a la dirección, Santo Tomás distingue dos clases de direcciones: naturales e intencionales. La dirección al término es causada, no por la naturaleza del ser sujeto del movimiento, acción u operación cuya dirección consideramos, sino por otro[30]. Mostrar esto es relativamente sencillo cuando se trata de los seres que carecen de conocimiento; resulta menos fácil cuando se trata de agentes libres y con conocimiento[31]. Pero dijo el Aquinate que los agentes obran necesariamente por un fin, diferenciando dos tipos de agentes: los que no poseen conocimiento racional y los que sí lo poseen, con lo que esto conlleva en el caso de los segundos, de poder tener cierto dominio de sus actos por el libre albedrío. Los que conocen la razón del fin se dirigen a él por sí mismos, mientras que los que carecen de ella, sólo pueden ser dirigidos a su fin por

27 Cf. C. Fabro, “Il trascendentale tomístico”, 556.

28 Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 2, a. 3, ad 2. Véase también: *C. G.* c. I, q. 23 y III q. 47, 68.

29 Cf. P. Parente, “La quinta via di San Tommaso”, 118.

30 Cf. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, 270.

31 Cf. F. De Viana, “La ‘quinta vía’ de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios”, 52.

otro[32]. De lo que se sigue que, obrando todos los agentes por un fin, necesitan ser dirigidos y ordenados por un ser que conozca la razón de fin[33]. De la inteligencia es propio conocer la razón de fin, por lo que esta ordenación de que hablamos debe ser determinada, o sea, causada de modo eficiente por otro en todos aquellos seres que carecen de conocimiento intelectual, mientras que es producida por ellos mismos en los que tienen la facultad del conocimiento. No obstante, como se ha insistido, la dirección al fin exige la causalidad eficiente de un ser que, al poseer la facultad de entender, conoce la razón de fin, y por tener voluntad, dispone la ordenación misma en virtud del bien propio[34].

Los seres naturales son, por tanto, dirigidos en su actividad por un ser inteligente que no es el hombre. De igual manera, como se advirtió, incluso los actos humanos dirigidos por su inteligencia y voluntad, tampoco pueden fundamentarse exclusivamente en el propio hombre sino que también necesitan una ulterior explicación[35]. Como advierte certeramente González Álvarez:

El hombre es un ser que proyecta y pone en ejecución un programa de vida. La acción de la inteligencia y de la voluntad humana puede explicar la redacción y la ejecución del programa en cuanto la inteligencia está ordenada al ser inteligible y la voluntad al bien. Pero ¿quién ordena y dirige a una y otra facultad a su respectivo objeto? Porque es preciso advertir que esta ordenación es también un hecho cuya explicación metafísica debe ser indagada. Es indudable que sólo podrá hacerlo un ser inteligente[36].

Por otra parte, podemos distinguir tres modos distintos de obrar por un fin[37]: El primero es el ejecutivo, que a su vez se divide en natural y en violento. El ejecutivo-natural se da cuando el obrar es recibido en el que lo ejecuta de forma connatural y permanente, a una con su naturaleza. Así ocurre en los agentes meramente naturales, esto es, los inanimados y los no sensitivos (minerales y plantas). El ejecutivo-violento se da cuando el obrar

---

[32] Cf. Gilson, *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 123. Muestra su desacuerdo Ferrer Arellano en: "Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la Teodicea", 200-202.

[33] Cf. Vicente Burgoa, "'Omne agens agit propter finem'. *El principio de finalidad en Santo Tomás de Aquino*", 517.

[34] Cf. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, 271.

[35] Cf. García López, *Tomás de Aquino...,* 141.

[36] Cf. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, 272. De la misma opinión es Vicente Burgoa en "Los problemas de la "quinta vía". *Divus Thomas*", 29.

[37] Cf. S. Ramírez, *De hominis beatitudine*, 318.

es recibido en el que lo ejecuta de forma transeúnte y violenta, aparte y en contra de su naturaleza. Así sucede con los cuerpos movidos en contra de su inclinación natural.

El segundo modo de obrar es el elicitivo. Se llama así porque, por un lado, es en el mismo agente donde está el principio ejecutivo del movimiento (o del obrar); y, por otro, está también la razón de mover (u obrar), es decir, el conocimiento del fin o del término del movimiento, si bien de forma imperfecta, material y necesaria. Ejemplo de este modo lo encontramos en los animales brutos, los cuales por una potencia especial, la apetitiva, están inclinados a sus propios fines.

El tercero es el directivo y electivo o libre. Significa que en el mismo agente que obra por un fin se halla perfectamente y de modo propio tanto el principio del obrar como la razón del obrar por un fin. El ejemplo lo encontramos en el ser humano cuando obra como tal. Este es el modo más perfecto y formal de obrar por un fin.

Según se desprende de estos argumentos, ahora con más razón, la dirección de todos los movimientos, acciones y operaciones tanto naturales como intencionales de los seres necesitan una explicación adecuada, es decir, la existencia de un ser inteligente que obre por medio de causalidad eficiente[38].

Siguiendo con nuestro análisis, el segundo elemento que podemos resaltar del esquema propuesto se refiere a la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de los seres inteligentes directores u ordenadores que al mismo tiempo son dirigidos y ordenados[39]. Lo podemos llamar, en el curso de la finalidad de los seres, como "acción directiva", es decir, como obra de causalidad eficiente[40]. Vamos a explicar esto con más detalle. El conocimiento del fin y de los medios precede a la tarea que dirige toda acción. Sin embargo, este conocimiento puede ser de dos clases: aquél que consiste en la recepción de las ideas por el conocimiento de las realidades de que derivan, es decir, en la posesión de las ideas in se, pero no a se; y otro, en el conocimiento no sólo in se, sino también a se de las ideas según las cuales son dirigidas las acciones de los seres cuyos elementos naturales han sido dispuestos

[38] Cf. R. Garrigou-Lagrange (1984), *El realismo del principio de finalidad*, 84.

[39] Cf. É. Gilson, "Trois lecons sur le probleme de l´existence de Dieu", 45.

[40] Cf. González Álvarez, *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, 273. Un estudio más detenido de la relación entre la causa eficiente y la causa final en la quinta vía puede verse en: A. C. Storck, "Deus autem et natura nihil frustra faciunt. Notas sobre a Teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles", 59-78.

y ordenados a conseguir su fin. En el primer caso, cuando la inteligencia dirige y ordena el movimiento de un ser dándole un sentido determinado a través de ideas que ha recibido, ella misma está dirigida y ordenada a un fin que del mismo modo le ha sido impuesto por otro ser inteligente. En consecuencia, no puede fundamentar ontológicamente la dirección de las acciones de los seres incluso explicando físicamente la dirección de un movimiento o acción en concreto. No se puede dar un proceso al infinito en el caso de las inteligencias que para dirigir un movimiento necesitan ser dirigidas[41]. En el segundo caso, cuando la inteligencia que dirige tiene in se y a se las ideas conforme a las cuales dirige las acciones naturales de los seres, no necesita estar ordenada ni dirigida por ninguna otra, siendo, por tanto, razón última y adecuada de la ordenación en cuanto tal[42].

IV. El argumento de finalidad cuestionado

Ahora es el momento de confrontar el argumento de finalidad tal y como lo ha expuesto Tomás de Aquino con el pensamiento actual. Debemos acercarnos a la pregunta cómo es pensada la finalidad hoy. Para dar una respuesta sintética pero integral debemos describir aunque sea someramente qué ideas han configurado el modo actual de pensar acerca de ésta.

Descartes formuló mediante el cogito un nuevo paradigma metafísico mediante el cual la realidad parte del sujeto cognoscente. Kant declaró la imposibilidad de una metafísica concluyente, adaptándose al nuevo paradigma de la conciencia, entre el cogito cartesiano, y el empirismo epistemológico de Hume. A partir de aquí, la finalidad dejó de pertenecer al orden "real" para colocarse en el orden "conceptual". Kant, como en el resto de sus ideas, no niega ni menosprecia la finalidad, sino que la encierra en la conciencia, la considera un concepto puro del entendimiento. Nicolai Hartmann, partiendo del criticismo kantiano, reformula la idea de finalidad operando un cambio esencial. La finalidad que existe en los seres naturales no es "transcendente" sino "inmanente", es decir, que no existe porque un ser transcendente, Dios, dirija a las criaturas irracionales hacia un obrar con una finalidad, sino que existe en éstas un dinamismo interno (inmanente)

41 Las dificultades que se presentan sobre este aspecto de la imposibilidad de un regreso *ad infinitum* lo aclara, de nuevo, Vicente Burgoa en "Los problemas de la "'quinta vía'", 35.

42 *Ibid.,* 273.

que las hace obrar de modo finalístico. A esta realidad así entendida Hartmann la llama "teleonomía"[43], término que reconoce el obrar por un fin en la criatura irracional pero evitando darle una valencia transcendente.

No existe en la actualidad una confrontación directa con la finalidad desde el punto de vista metafísico. Existen autores que han dedicado parte de sus estudios a la superación de la metafísica, y, en consecuencia, a toda realidad perteneciente a su ámbito, por ejemplo, la finalidad. Autores como Vattimo, Rorty o Putnam han pretendido construir un pensamiento que sostenga las bases éticas de la sociedad actual superando los presupuestos metafísicos. Son los padres de una filosofía "postmetafísica", donde no cabe ningún argumento metafísico que "transcienda" lo meramente fáctico o empírico, porque de hacerlo, esto nos llevaría a conclusiones que nos seguirían dejando encerrados en lo ontológico, que es de donde se ha de salir. ¿Dónde apoyan, pues, estos autores su modo de tratar la finalidad? Desde el punto de vista epistemológio, en Kant, y, desde el punto de vista físico, en los presupuestos mecanicistas del positivismo evolucionista de Darwin y Spencer, por un lado, y en los del mecanicismo biologicista de Jacques Monod.

Con el fin de ilustrar esta descripción, nos vamos a detener a considerar el pensamiento de dos autores que representarían una confrontación con el argumento tomista de la finalidad: Henri Bergson y Jackes Monod. Bergson trató explícitamente acerca de la finalidad en su libro La evolución creadora. En el primer capítulo, evidencia los límites de una explicación exclusivamente mecanicista para dar razón de la realidad de los seres. Llama a esta postura "mecanicismo radical", y pone las bases de esta crítica en el descuido por parte de los mecanicistas de la realidad del tiempo:

Es esencial en las explicaciones mecanicistas considerar el futuro y el pasado como calculables en función del presente, pretendiendo, así, que todo está dado. En esta hipótesis, pasado, presente y futuro serían visibles de una sola vez para una inteligencia sobrehumana, capaz de efectuar el cálculo (...) El mecanicismo radical implica una metafísica en la que la totalidad de lo real está puesta en bloque en la eternidad, y en la que la duración aparente de las cosas expresa simplemente la imperfección de un espíritu que no puede conocer todo a la vez[44].

---

[43] N. Hartman, *Ontología*. V. Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. El pensar teleológico, 127.

[44] H. Bergson, *La evolución creadora*, 46.

A continuación, Bergson valora el concepto de finalidad. Según él, concebir el comportamiento finalístico de los seres irracionales como fruto de una Inteligencia que programa este obrar por un fin es inconciliable con los datos de la moderna investigación física y biológica. Llama a esta postura "finalismo radical". Citando a Leibniz como representante de esta concepción de la finalidad, dice:

La doctrina de la finalidad, en su forma extrema (...) implica que las cosas y los seres no hacen más que realizar un programa después de trazado. Mas si no hay nada imprevisto, si no hay invención ni creación en el Universo, el tiempo resulta también inútil. Como en la hipótesis mecanicista, también aquí se supone que todo está dado. El finalismo así entendido no es más que un mecanicismo al revés[45].

Después de refutar la explicación finalista por la misma razón que se opone a la del mecanicismo radical, explica por qué, según él, no es posible sostener la hipótesis de una finalidad inscrita en los seres de acuerdo al plan de un ser superior:

Si el universo en su conjunto es la realización de un plan, es cosa que no podría mostrarse de un modo empírico. También se echa de ver si se atiene uno al mundo orgánico que tampoco es nada fácil demostrar que todo en él sea armonía. Los hechos observados manifestarían muy bien lo contrario. La naturaleza enfrenta a unos seres con otros. Por todas partes nos presenta el desorden al lado del orden, la regresión al lado del[46].

Apoyándonos en las observaciones de Gilson, podríamos hacer las siguientes observaciones a las consideraciones bergsonianas de la finalidad. En primer lugar, Bergson parece alinearse más en el grupo de los bio-filósofos, que en el del que procede el contexto natural del problema en cuestión, que sería el metafísico[47]. Creemos que los datos aportados por las ciencias naturales poseen valor para la reflexión filosófica pero siempre que ésta sea celosa de su identidad y esencia. La finalidad es un problema metafísico, y lo aportado por la ciencia debe enriquecer la reflexión, pero no sacar el objeto de su contexto. Es llamativo que Bergson elija como representante de lo que él llama "finalismo radical" a Leibniz, y no, en cambio, a Aristóteles o al mismo Santo Tomás, quienes trataron profunda y explícitamente

---

[45] *Ibídem.,* 48.
[46] *Ibídem,* 49.
[47] É.Gilson, *De Aristóteles a Darwin y vuelta*, 207.

la cuestión[48]. En segundo lugar, la idea que Bergson se hace de la finalidad es, a juicio de Gilson, más una caricatura de lo que ésta es, que su realidad misma, pues no se conocen defensores de la finalidad que puedan ser reconocidos en la descripción de Bergson[49]. Al final, daría la sensación de que no llega a articularse un verdadero argumento metafísico sobre la finalidad, sino que se sitúa el asunto entre el mundo físico–biológico (evolución), y el "dudosamente" filosófico, con el radicalismo leibniziano. En tercer lugar, es filosóficamente cuestionable el principio epistemológico desde donde el autor quiere valorar la finalidad transcendente: "Si el universo en su conjunto es la realización de un plan, es cosa que no podría mostrarse de un modo empírico". Creemos que el método de conocimiento de la realidad metafísica no puede, ni debe ser mostrada empíricamente, fundamentalmente porque se trata de dos ámbitos de la realidad distintos. El filósofo reflexiona el dato empírico con un método propio, que, de suyo, excede el mundo empírico. No se puede mostrar empíricamente lo que va más allá de lo empírico. Cuando nos preguntamos por la causa de los fenómenos que acontecen en la naturaleza, considerando una causa primera que vaya más allá de las causas segundas, entramos en un ámbito que ya no es empírico sino metafísico; y este es el plano donde no encontramos a Bergson. En cuarto lugar, cuando nos hace considerar la falta de armonía del universo como contra-prueba de la finalidad transcendente, consideramos que utiliza la radicalización del argumento con el fin solucionar el problema: "También se echa de ver si se atiene uno al mundo orgánico que tampoco es nada fácil demostrar que todo en él sea armonía. Los hechos observados manifestarían muy bien lo contrario. La naturaleza enfrenta a unos seres con otros. Por todas partes nos presenta el desorden al lado del orden, la regresión al lado del progreso". De esto podemos decir que, sostener la finalidad transcendente no implica, ni puede implicar, la necesidad de una armonía que excluya lo que la experiencia, como acertadamente observa Bergson, demuestra. Es presuponer en los defensores de la finalidad un radicalismo gratuito que no existe. En el universo no todo es armonía. Pero eso ya lo observó Santo Tomás. Ahora bien, lo que sí podemos explicar es el desorden y la falta de armonía existente. Pero, ¿no es el desorden y la consecuente falta de armonía, una consecuencia ontológica del mismo orden y armonía que se pretende negar? Dicho de otro modo: ¿no es el desorden

[48] *Ibídem,* 207.
[49] *Ibídem,* 208.

una ausencia de orden? O, de otra manera: podemos explicar el desorden de muchos seres y comportamientos naturales, pero, ¿qué explica, entonces, el orden y la armonía que igualmente existe? Constatando el desorden no queda resuelto el porqué del orden.

Por su parte, Jacques Monod, publicó en 1970 su libro El azar y la necesidad, de gran impacto intelectual. El núcleo de su argumentación podría resumirse de la siguiente manera: La estructura de los seres presenta una compleja organización que responde a su propia dinámica teleonómica interna. Con el fin de justificar epistemológicamente su teoría recurre a lo que él llama el postulado de objetividad. Monod toma postura a favor del reconocimiento de una teleonomía presente en las estructuras de los organismos vivos, por lo que rechaza, en consecuencia, el mecanicismo radical. Este concepto de teleonomía procede, por un lado, de Hartmann. Éste cayó en la cuenta de que no se puede sostener el funcionamiento de la selección natural sin admitir algún tipo de fin, algo de lo que ya el mismo Darwin se dio cuenta. Pero, con igual contundencia, se aparta de una finalidad trascendente. Su conclusión podría resumirse así: La selección natural opera en los seres vivos produciendo la transformación de sus formas en estructuras cada vez más complejas. En ese proceso es necesario reconocer una teleonomía. Sin embargo, el postulado de objetividad de la naturaleza cierra las puertas al conocimiento de un ser inteligente que diseñe un proyecto para los seres, y, por tanto, al reconocimiento de una ordenación externa a los mismos seres que sea la causa de su finalidad. Vayamos a algunos textos de Monod.

No hay sin embargo ninguna paradoja física gracias a la perfección del aparato teleonómico. Este aparato es enteramente lógico, maravillosamente racional, perfectamente adaptado a su proyecto: conservar y reproducir la norma estructural. Y esto, no transgrediendo, sino explotando las leyes físicas en beneficio exclusivo de su idiosincrasia personal. Es la existencia misma de este proyecto, a la vez cumplido y proseguido por el aparato teleonómico lo que constituye el "milagro". ¿Milagro? No, la verdadera cuestión se plantea a otro nivel, más profundo, que el de las leyes físicas[50].

¿Qué es, en realidad, la teleonomía? Como sucede con Hartmann, se especula con un término al que se le da un papel que, de suyo, necesita una causa y una explicación suficiente. Si la teleonomía es una realidad que hace a las estructuras orgánicas obrar con una finalidad entonces habrá que

[50] J. Monod, *El azar y la necesidad*, 24.

preguntarse por la razón de ese "aparato teleonómino". No es suficiente dar a este concepto una categoría que no se justifica. Partiendo de la misma argumentación de Monod, si en el mundo artístico o productivo del hombre, hay una razón que establece la finalidad del comportamiento de los seres, ¿por qué no debe admitirse esta misma lógica en la naturaleza?

A continuación, Monod califica con los siguientes adjetivos este aparato teleonómico: "Enteramente lógico, maravillosamente racional, perfectamente adaptado a su proyecto: conservar y reproducir la norma estructural". Es contradictorio afirmar de una realidad que está provista de lógica y de racionalidad sin que éstas tengan su razón de ser en una fuente de carácter inteligente. Igualmente, "conservar y reproducir la norma estructural" es un auténtico comportamiento intencional. ¿Cómo se puede conjugar una actividad intencional fuera del marco inteligente? ¿Es sostenible la "intencionalidad" sin "racionalidad"? ¿Cómo puede una estructura orgánica viviente estar provista de intencionalidad de modo sólo inmanente? ¿Quién provee a ese organismo de esa intencionalidad que no puede darse a sí misma? Un comportamiento intencional sólo puede ser fruto de una inteligencia que justifique esa intencionalidad. Pretender explicar esta intencionalidad conjugando teleonomía con azar es querer explicar el orden como fruto del desorden, lo "más", de lo "menos".

Sigue diciendo el texto: "Es la existencia misma de este proyecto, a la vez cumplido y proseguido por el aparato teleonómico lo que constituye el 'milagro'". Hay un proyecto ejecutado por el llamado aparato teleonómico, pero no hay inteligencia que provea de intencionalidad. Se habla de "milagro", en un sentido biofísico. Es la misma dinámica interna de los organismos los que causan ese milagro. Estamos encerrados en un círculo vicioso. Las leyes físicas conforman el aparato teleonómico, y, en consecuencia, el proyecto. Al mismo tiempo, es el aparato teleonómico el que pretende justificar ese mismo proyecto y el comportamiento teleonómico de esas leyes físicas.

Veamos ahora el contenido epistemológico de la propuesta de Monod:

> La piedra angular del método científico es el postulado de la objetividad de la Naturaleza. Es decir, la negativa sistemática a considerar capaz de conducir a un conocimiento "verdadero" toda interpretación de los fenómenos dada en términos de causas finales, es decir de "proyecto" (...) Postulado puro, por siempre indemostrable, porque evidentemente es imposible ima-

ginar una experiencia que pudiera probar la no existencia de un proyecto, de un fin perseguido, en cualquier parte de la naturaleza. La objetividad sin embargo nos obliga a reconocer el carácter teleonómico de los seres vivos, a admitir que en sus estructuras y performances, realizan y prosiguen un proyecto[51].

La reflexión de Monod es irrefutable en su propio terreno. Presenta lo que él llama "postulado de objetividad" como norma última del conocimiento científico. Lo califica de "puro", "indemostrable", e incapaz de demostrar la no existencia de la finalidad. Gilson, comentando estas afirmaciones, comenta: "¿Cómo puede este científico esperar resolverla (la teleonomía) si el postulado de objetividad de que parte, elimina de entrada el funcionamiento de uno de los términos? De hecho, así entendido, el postulado de objetividad es el triunfo de la subjetividad"[52]. Monod no niega la finalidad, niega que podamos demostrarla científicamente. Es más, admite el "carácter teleonómico de los seres vivos" como realizadores de un proyecto. Estamos ante la piedra angular de la modernidad, en los presupuestos epistemológicos de Kant: no hay continuidad entre el fenómeno, tal y como se nos da a través de la intuición sensible, y el noúmeno, ámbito que excede lo que podemos captar, lo meramente sensible. Presentada así la objeción es irrefutable, porque bajo esos presupuestos están en lo cierto.

¿Podemos, pues, seguir sosteniendo la validez del argumento de finalidad? Antes de responder a la cuestión, es necesario reflexionar acerca del punto de partida desde donde parte el agnosticismo cientista. En contra del planteamiento de Monod, que opta por enclaustrar la finalidad en el postulado de objetividad, cabría objetar, en primer lugar, que el concepto de "finalidad" no es empírico, por lo cual carece de sentido que deba ser sometido a este postulado. Este método se circunscribe exclusivamente al ámbito de las ciencias empíricas, y no puede ir más allá, porque el objeto que le supera ya no cae bajo su estudio. En segundo lugar, negar la finalidad, o restringir la posibilidad de su conocimiento por no poder ser comprobado por este método no es razón suficiente para descartarlo. De hecho, puesto que se reconoce que hay una finalidad, lo que deberíamos preguntarnos es si realmente los presupuestos críticos desde donde se parte son acertados. Para Aristóteles y Santo Tomás, la realidad suprasensible

---

51 *Ibídem*, 31.
52 Gilson, *De Aristóteles a Darwin y vuelta*, 249.

cae dentro de una ciencia particular llamada "meta-física", ciencia primera que trata sobre objetos que no pertenecen al ámbito meramente empírico. Si había una metafísica de la realidad es porque, congruente con ella, se le suponía al conocimiento humano la posibilidad de lograr la abstracción del dato sensible, en este caso, del comportamiento finalístico de los seres, para, aplicando el principio de causalidad, alcanzar un auténtico conocimiento de lo real. Pero la modernidad cejó en su empeño de alcanzar la realidad. El agnosticismo epistemológico es un laberinto del que no se puede salir, porque quiso reducir la realidad tal como es, al ámbito lógico. La matemática, vista como paradigma para la reflexión filosófica, sería la coordenada ontológica desde la cual debía estudiarse la realidad. Pronto descubrieron los filósofos modernos que desde ese presupuesto no era posible hacer metafísica. Y, junto a éste, el empirismo declaró la invalidez del principio de causalidad, pero sin caer en la cuenta de que lo que estaba negando no era sino una realidad que no eran sino pura y mera lógica, ignorando la verdadera realidad metafísica.

Monod, como buen científico e hijo de su tiempo, fue consecuente al declarar que no podemos tener un conocimiento empírico de la finalidad, aunque en conjunto su reflexión adolece de unidad. Por una parte, niega que podamos conocer la finalidad, pero, al mismo tiempo, reconoce que se da una teleonomía. Si no podemos conocerla, ¿cómo podemos, de facto, "re-conocerla" para poder hablar de ella? Por otra parte, y he aquí lo que rompe la unidad de su discurso, trata de responder al interrogante recurriendo al azar y a la necesidad, algo que está en frontal contradicción con la finalidad.

> Muchos espíritus distinguidos, aún hoy, parecen no poder aceptar, ni incluso comprender, que de una fuente de ruido la selección haya podido, ella sola, sacar todas las músicas de la biosfera. La selección opera, en efecto, sobre los productos del azar y no puede alimentarse de otra forma[53].

El problema no es reconocer el papel del azar, sino querer explicar el aparato teleonómico de los seres recurriendo exclusivamente a éste. Si hay teleonomía, no puede ser todo fruto del azar. Este es el mismo problema al que llegó Kant. Si la razón sólo puede reconocer, de las realidades meta-em-

---

[53] *Ibídem,* 167.

píricas, conceptos puros no demostrables ni cognoscibles, ¿cómo, de hecho, sabemos que están? Fruto de este límite del criticismo kantiano, la realidad queda a la intemperie al desautorizar la metafísica como ciencia de lo real.

V. Conclusión

Los interrogantes que surgen de estas explicaciones mecanicistas dejan sin responder al porqué de la finalidad de los seres. Santo Tomás construyó un argumento metafísico por el que podemos concluir que existe un ser inteligente que dirige las acciones, movimientos y operaciones de los seres naturales, y a éste ser le llamamos Dios[54]. En efecto, podemos observar que existe un orden y una dirección en los movimientos y en las acciones de los seres naturales a su fin propio, lo que nos permite suponer que hay una Inteligencia que ordena porque posee el conocimiento de ese fin. De este modo, esta dirección debe ser causada y no puede procederse al infinito en la serie de las inteligencias que dirigen, por lo que es posible concluir que Dios es la Inteligencia que ordena y dirige el dinamismo de todos los seres hacia su fin.

Manuel Alejandro Serra Pérez
Universidad Católica San Antonio de Murcia
manuelpersonal@yahoo.com

Referencias bibliográficas

Benedicto XVI (2006). *Discurso en la universidad de Ratisbona: "Fe, razón y universidad"*. Roma: Librería Editrice Vaticana.

Bergson, H. (1985). *La evolución creadora*. Madrid: Espasa-Calpe.

Broch, P. (1933). Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. *Ciencia Tomista* 48.

Catan, J. R. (1989). *St. Thomas Aquinas on the existence of God*. New York: State University of New York Press.

Daffara, M. (1938). Dio. Esposizione e valutazione delle prove. *Società Editrice Internacionale* 8.

[54] Niegan la posibilidad de esta conclusión: H. Krings –H. M. Baumgartner –Wild C., *Conceptos Fundamentales de Filosofía* II, 157.

De Viana, F. (1959). La "quinta vía" de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. *Estudios filosóficos* 8.

Fabro, C. (1983). Il trascendentale tomístico. *Angelicum* 60.

Ferrer Arellano, J. (1972). Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la Teodicea. *Anuario Filosófico* 5.

García López, J. (1950). *Nuestra sabiduría racional de Dios*. Madrid: CSCI.

— (1976). *El conocimiento de Dios en Descartes*. Pamplona: Eunsa.

— (1983). El principio de finalidad. *Anales de Filosofía* I.

— (1995). *El conocimiento filosófico de Dios*. Pamplona: Eunsa.

Garrigou-Lagrange, R. (1976). *Dios: Su existencia* (I). Madrid: Palabra.

— (1984). *El realismo del principio de finalidad*. Buenos Aires: Desclée de Brower.

Gilson, É. (1988). *De Aristóteles a Darwin y vuelta*. Navarra: Eunsa.

— (2000³). *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.

González Álvarez, L. (1968). *Tratado de Metafísica. Teología Natural*. Madrid: Gredos.

Hartmann, N. (1964). *Ontología: Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. El pensar teleológico* (Vol. 5). México: Fondo de Cultura Económica.

Kenny, A. (1969). *The Five Ways*. London: John Murray.

Krings, H. – Baumgartner, H. M. – Wild C. (1978. *Conceptos Fundamentales de Filosofía II*. Barcelona: Herder.

Monod, J. (1971). *El azar y la necesidad*. Madrid:

Reale, G. –Antiseri, D. (2006). *Historia de la filosofía I/1. De la antigüedad a la Edad Media. Filosofía Antigua-pagana.* Barcelona: Herder.

Rovira, R. (2012). *La "triple vía" del Pseudo-Dionisio en las cinco vías tomistas*. Departamento de Filosofía Teorética de Madrid, UCM.

Echauri, R. (1980). *El pensamiento de Étienne Gilson*. Pamplona: Eunsa.

Lachelier, J. – Lalande, A. (dir.) (1951⁶). *Vocabulier Technique et Critique de la Philosophie.* París: Hachette.

Owens, J. (1974). Aquinas and the five ways. *The Monist* 58.

Parente, P. (1954). La quinta vía di San Tommaso. *Doctor Communis* 7.

Prieto López, J. L. (2010). *La búsqueda de Dios, fuente de cultura*. Madrid: Facultad de Teología San Dámaso.

Ramírez, S. (1972). *De hominis beatitudine*. Madrid: Gredos.

Storck, A. C. (2006). Deus autem et natura nihil frustra faciunt. Notas sobre a Teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles: *Campinas* 16.

Tomás de Aquino. *De Veritate*. Pamplona: Eunsa.

— S. Th. I-II, q. 85, a. 4c. Madrid: B.A.C.

— C. G. c. I, q. 23 y III q. 47. Madrid: B.A.C.

Vanni Rovighi, S. (1948). *Introducción al estudio de Kant*. Madrid: Gredos.

Vicente Burgoa, L. De G. El Problema del Finalismo en la Naturaleza. *Discurso inaugural del Curso Académico 1979-1980.* Burgos.

— (1980). Omne agens agit propter finem. *El principio de finalidad en Santo Tomás de Aquino*. *Burguense*, 21/2.

— (1981). Los problemas de la “quinta vía”. *Divus Thomas,* 84.